EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO: PROBLEMAS Y PLANTEAMIENTOS

Entre los muchos problemas que hoy plantea el clásico tratado de «Introducción General a la Sagrada Escritura» [1], quizá el que reciba un trato más de «cenicienta» sea el del canon. La tarea de los manuales, a los que con pocas excepciones aún no ha llegado la renovación promovida por la *Dei Verbum*, se ha ido reduciendo prácticamente a una colección de testimonios patrísticos y eclesiásticos de distintas épocas, para justificar el elenco tridentino de los libros canónicos, con especial énfasis en los llamados deuterocanónicos [2]. De este modo, y sin negar la importancia y el interés de la anterior tarea, escapan en ellos al estudio del canon prácticamente todas las cuestiones que no sean ésta, en particular la profundización de la importantísima noción de canonicidad o normatividad activa de la Escritura, a la que se alude casi únicamente en las primeras disquisiciones etimológicas sobre la palabra *canon*, así como la cuestión de los criterios de canonicidad, que de una manera inadecuada se han convertido en los ma-

1 Los problemas vienen dados por la misma naturaleza de una asignatura que en el planteamiento actual de los estudios teológicos se suele situar al comienzo del «curriculum studiorum», y por consiguiente va dirigida en gran parte a estudiantes que llegan a la Universidad o al Seminario sin preparación filosófico-teológica, ni, lo que es más de lamentar, lingüística y literaria. La misma organización de los antiguos manuales está también en crisis y no parece encontrarse una salida adecuada. El mejor ejemplo de ello es la renovación que se lleva a cabo del manual de *Introduc. a la Sagrada Escritura* de Robert-Feuillet, 3ª ed. (Barcelona 1970); hasta la fecha ha salido el volumen de introducción al A.T. (1974) y los volúmenes dedicados al N.T. (1979), pero el dedicado a sustituir a la introducción general va por el tercer proyecto, y aún no sido siquiera anunciado. El manual de V. Manucci, *Bibbia come parola di Dio* (Brescia 1981), aporta ciertas novedades y supone ya un avance sobre los manuales anteriores, pero aún tiene planteamientos que quizá haya que superar.

2 Así, por ejemplo, el manual de la Casa de la Biblia (*Manual Bíblico I. Introducción General a la Sagrada Escritura*, [Madrid 1966]) y el de Tuya-Salguero, *Introducción a la Biblia*, 2 vol. (Madrid 1967), por citar obras españolas; lo mismo puede decirse de los dos extranjeros más extendidos entre nosotros, el de Perrella-Vagaggini (Madrid 1968) y el ya citado de Robert-Feuillet. Tampoco las páginas dedicadas al tema en *Mysterium Salutis* I, 1 (Madrid 1969) aportan gran cosa.

nuales en criterios de inspiración. Por supuesto, raras veces se alude a la problemática protestante actual sobre el tema, y en ningún lugar se dice una palabra sobre las posibles aportaciones de la teología ortodoxa a la materia. Pero incluso la selección misma de testimonios sobre la formación del canon se limita, casi siempre, a una lista de textos, desprovistos de su contexto histórico y, lo que aún es más empobrecedor, de su contexto teológico, pues pocas veces se paran mientes en que aquellos testimonios vienen orientados y decididos por determinadas situaciones concretas de la vida de la iglesia, así como acompañados de reflexiones o justificaciones doctrinales teológicas, cuyo conocimiento e interpretación son de gran interés.

Por otro lado, el tema del canon es uno de aquellos temas sobre los que se ha centrado la controversia católica-protestante a partir de Trento. Mientras que para la teología católica el decreto tridentino sobre el canon de los libros sagrados era en la práctica un punto de llegada y la meta final de un largo recorrido que había que justificar (de aquí la orientación mayoritaria de los manuales), para la teología protestante no era precisamente éste el caso; más bien se convertía el decreto en una ocasión para mantener el problema vivo y seguir reflexionando sobre el mismo. La historia de este proceso de pensamiento nos es bien conocida hoy [3], y en los últimos 35 años ha conocido un interés renovado, tanto desde el punto de vista de la teología dogmática, como desde la investigación histórica y las nuevas aportaciones de la ciencia bíblica [4].

3 La historia es evocada breve pero acertadamente por H. Strathmann, 'Die Kriss des Kanons der Kirche. Joh. Gerhards und John. Sal. Semlers Erbe' en el volumen editado por E. Käsemann, *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion* (Gotinga 1970) 41-61. Este volumen, que citaremos con las siglas NTK, recoge las aportaciones más interesantes al debate sobre el canon en la teología protestante hasta la fecha de edición, con una valoración y análisis crítico del editor; también aparecen contribuciones de dos autores católicos, H. Küng y P. Lengsfeld. Más ampliamente traza la historia I. Lönning, *Kanon im Kanon. Zum dogmatischen Grundlagenprobems des ntl. Kanons* (Oslo-Munich 1972).

4 Dogmáticamente se plantean varias cuestiones: cómo anclar una teología dogmática en una Escritura concreta y normativa, que no puede establecerse por la autoridad de la Iglesia (así varios trabajos de NTK y el libro citado de I. Lönning); conectada con esta cuestión está la de suponer un «protocatolicismo» (Frühkatholizismus), que establece normas en la Iglesia, entre ellas un canon, ahogando el impulso carismático de la primera Iglesia (cf. especialmente H. J. Schmitz, *Frühkatolizismus bei A. von Harnack, R. Sohn und E. Käsemann*, [Düseldorf 1977]), así como el problema de la unidad y diversidad de teologías en la primera Iglesia, fundamentadas en el NT (cf. I. Lönning, *o. c.*; E. Käsemann, 'Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?', en *NTK* 124-33, original de 1951; J. D. G. Dunn, *Unity and diversity in the New Testament*, [Londres 1977].

También desde el campo católico se ha abordado el problema, sobre todo en aquellos países en los que es estrecha la convivencia con la teología protestante [5]. Por lo demás, en España el tema no parece haber tenido repercusión directa. Ni en los manuales al uso, ni en estudios monográficos, que yo sepa, se ha abordado la cuestión en su complejidad. Sólo algunos artículos de diccionarios y alguna traducción esporádica ofrecen algunos datos [6].

En el presente trabajo intento simplemente presentar algunos de los problemas y planteamientos actuales sobre el canon, más con la pretensión de hacer un elenco y coleccionar una bibliografía, que con la de dar soluciones. La finalidad es animar a los estudiosos del tema a tomar parte en la discusión y, al mismo tiempo, señalar una serie de capítulos que deberán ocupar su puesto en los futuros manuales de «Introducción General a la Escritura» en el clásico apartado sobre el canon. El artículo presente se ciñe al canon neotestamentario, sin abordar el campo, que tiene sus problemas propios, del canon hebreo del AT y del canon cristiano veterotestamentario.

1. ESCRITURA Y CANON DESDE LA FENOMENOLOGIA DE LA RELIGION

En los manuales clásicos el estudio del canon se aborda inmediatamente después del tratado de inspiración, con el que suelen ini-

Desde el punto de vista histórico cf. H. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Tubinga 1967), trad. francesa, *La formation de la Bible chretienne* (Neuchâtel 1971). Otros problemas planteados por la actual investigación, en D. L. Dungan, 'The New Testament Canon in recent Study', *Interpretation*, 29 (1975) 339-51.

5 Las obras más interesantes son las P. Lengsfeld, *Tradición, Escritura e Iglesia* (Madrid 1967, orig. alemán de 1960); H. Küng, 'Der Frühkatholizismus im N.T. als kontroverstheologisches Problem', en *NTK* 174-204 (original de 1962); N. Appel, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologiches Problem* (Paderborn 1964); K. H. Ohlig, *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, (Düsseldorf 1970); del mismo, con orientación histórica, *Die theologische Begründung des ntl.Kanons in der alten Kirche* (Düsseldorf 1972); I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung. Eine historische-theologische Untersuchung der Zeit vom l. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon* (Friburgo-Basilea-Viena 1971). Una exposición de algunos problemas de la actual discusión sobre el canon en el marco de la teología fundamental, se encontrará en T. Citrini, 'Il problema del canone biblico: un capitolo di teologia fondamentale', *La Scuola Cattolica* 107 (1979) 549-90.

6 Pueden citarse el libro de Lengsfeld ya señalado, un trabajo sobre el tema, de O. Cullmann en *Estudios de Teología Bblica* (Madrid 1973) y las aportaciones sintéticas de los diccionarios teológicos *Conceptos Fundamentales de Teología* y *Sacramentum Mundi* en la palabra «Canon».

ciarse. Este orden parte de un presupuesto teológico: el canon es la colección autorizada de los libros inspirados por Dios; por tanto, hay que saber antes qué es «libro inspirado» y sólo luego se podrá averiguar cuáles y cuántos son esos libros [7]. Este planteamiento, correcto desde la teología, no parece adecuado sin embargo en un orden expositivo y pedagógico. En efecto, desde el punto de vista de la historia, primero fue la palabra de Jesús y los apóstoles, después los libros, luego las primeras colecciones con autoridad. La inspiración, por no ser un criterio externo constatable directamente, no fue decisiva en la declaración de ningún libro como canónico, y en realidad casi siempre se aplicó a los libros en general una vez tenidos como canónicos, no usándose en la práctica el criterio de la inspiración para decidir sobre la canonicidad de un libro en particular, salvo muy pocas excepciones en la historia. Se trata pues históricamente de un criterio último, perteneciente a la experiencia carismática de la Iglesia [8].

También desde la fenomenología de la religión se confirman los datos anteriores. La convicción de que en determinados libros se encuentra la palabra sagrada es una realidad posterior a la proclamación de una colección como canon, norma o medida. Como afirma G. Widengren: «Una vez fijado el canon (en cualquier religión con literatura canónica) no puede ponerse ni quitarse nada, principio éste que aparece en Egipto con respecto a la doctrina del sabio Ptahopep y que más tarde alcanzará validez universal. El canon recibe también fuerza vinculante. Se piensa de cada palabra que está inspirada por Dios» [9]. Fenomenológicamente, en consecuencia, parece que en las distintas religiones con literatura canónica, tras el Fundador y la tradición primitiva, lo primero es el libro o libros, después la declaración de éstos como inspirados. Esto explica quizá por qué el criterio de la inspiración, por otra parte no externamente constatable, juega un papel no excesivamen grande de la historia del canon, si bien teológicamente el hecho de la inspiración, entendida en sentido estricto escriturario, es en sí previo a la constitución del canon de

7 Así por ejemplo *Manual Biblico* I, 151-56; Tuya-Salguero, *Introducción* I, 323; Perrella-Vagaggini, *Introducción* 117, y otros muchos; el mismo orden se mantiene en el reciente manual de V. Mannucci ya citado.

8 Cf. K. H. Ohlig, *Die theologische Begründung*, 267-68. Desde otra perspectiva puede consultarse E. Kalin, 'The Inspired Community: a Glance at Canon History', *Concordia Theological Monthly* 42 (1971) 541-49, donde muestra cómo el hecho de que un escrito haya podido ser considerado inspirado juega un papel insignificante o nulo en su inclusión o exclusión del canon del NT.

9 G. Widengren, *Fenomenología de la religión* (Madrid 1976) 543.

los libros sagrados, puesto que se da en la misma composición de la obra escrita.

Esta observación fenomenológica coincide por otra parte con el punto de vista del lector que accede a la literatura sagrada, y en concreto a la lectura del NT. Lo primero con que él se enfrenta es con una colección de libros ya determinada (canónica), en los que espera encontrar la palabra y el mensaje de Jesús y los testigos primeros. La primera pregunta metodológica es por tanto ésta: «por qué estos libros». La respuesta se escalona en varias partes, que dan en cierto modo lo que parecería el orden normal de un tratado de introducción a la Escritura: porque Dios ha hablado (teología de la palabra, previo estudio de lo que es la palabra humana), porque esta palabra ha sido puesta por escrito en determinados libros (la colección canónica), los únicos que contienen la revelación verdadera al estar inspirados (inspiración y verdad de la Escritura). Todo ello parece indicar que el orden actual de los manuales, teológicamente correcto, no es quizá ni pedagógica ni históricamente el más adecuado. Parece más consecuente con lo dicho, sobre todo si además se trata de introducir a la Biblia a quienes aún no tienen conocimientos teológicos, como ocurre en nuestros centros de estudio hoy, comenzar por un estudio de la palabra humana con su correspondiente reflexión teológica (teología de la palabra), acercándose después al fenómeno libro (el NT es, primero y ante todo, un conjunto de libros), estudiando la dimensión humano-literaria de la Sagrada Escritura, pasando después a la presentación del proceso a través del cual la Iglesia descubre «su Escritura» como normativa e inspirada [10].

No se agotan aquí todas las sugerencias que aporta una consideración del canon desde la fenomenología de la religión, aspecto éste que pocas veces se tiene en cuenta. Pero, si nos detenemos en las consideraciones generales de G. Widengren tras un repaso a los datos obtenidos a partir de las circunstancias en que la literatura canónica de varias religiones ha hecho su aparición, varias particularidades llaman nuestra atención [11]. En primer lugar, es de importancia

10 Parecido proceso, aunque desde otros presupuestos, en T. Citrini, 'Il problema del canone', 586-90; buenos logros, aunque no con todas sus consecuencias, en V. Mannucci, *Bibbia come parola di Dio*.

11 G. Widengren sopesa los datos de la literatura védica y budista en la India, la literatura sagrada zoroástrica en Irán, el judaísmo, el cristianismo, la literatura maniquea y, menos, el islamismo. El autor habla de «reflexiones generales sobre la formación del canon», en lugar de conclusiones. Esta terminología deja entrever que el autor no considera todavía suficientes los estudios hechos,

vital para la constitución de una literatura canónica la autoridad de un fundador, la cual es precisamente la que se trasfiere a los escritos sagrados. También es de interés observar cómo en todos los casos hay un período más o menos largo de tradición oral, y una elaboración del canon que se desarrolla siempre con un «proceso doloroso», caracterizándose más bien por el excluir libros, que por el añadir más a los reunidos. Igualmente importante es la observación de que parece característico en la formación de cualquier canon literario sagrado el que una Iglesia, o al menos una determinada comunidad de creyentes, decidan sobre qué escritos han de ser considerados como perteneciente al canon: «Los creyentes deciden por sí mismos o a través de sus representantes sobre lo que ha de abarcar el canon. Cierto que la resolución de un concilio o de un sínodo se ha de considerar sobre todo como confirmación de un hecho ya existente; pero, sin embargo, sin esa confirmación de índole oficial no podemos hablar de canon» [12]. Es además digno de tener en cuenta, que en esta decisión no juega un papel decisivo el que los libros sean auténticos del fundador y los testigos más cercanos, o simplemente apócrifos. Parece que el criterio de pura historicidad no es decisivo en esta selección, sino más bien la coincidencia con la tradición recibida como auténtica. Por lo demás, en lo que se refiere a las características de este tipo de literatura canónica, conviene tener en cuenta las siguientes observaciones: «El libro o libros sagrados quedan deslindados de toda otra literatura en la comunidad religiosa. Obtenemos una recopilación de escritos sagrados en la que está fijada la palabra revelada por la divinidad. Tan pronto como esta palabra es proclamada como *kanon* («norma, medida»), de ordinario se consideraba la revelación como dada de una vez por todas. Lo que se encuentra en los escritos canónicos es palabra sagrada; lo que no ha sido admitido en ellos puede que de por sí sea tenido como bueno y conveniente, pero no representa la palabra de Dios en el mismo sentido que el canon» [13].

Todas estas observaciones son sin duda sugerentes y ayudan a comprender muchos de los datos acerca del canon neotestamentario.

para sacar unas conclusiones propiamente dichas. Como tales «reflexiones» son aquí propuestas. El campo, muy sugerente, necesita todavía bastante investigación. Cf. G. Widengren, *Fenomenología* 527-44. Sobre las relaciones entre la literatura bíblica y la de otras religiones, aunque no se toca directamente el tema del canon, cf. el número monográfico de *Concilium*, 2 (1976), dedicado al uso de las escrituras hindú, budista y musulmana en el culto cristiano, con más bibliografía.

12 G. Widengren, *Fenomenología* 543.

13 Ibid., 543.

Aunque no pueden aceptarse sin más como adquiridas y probadas en el conjunto de las «religiones con libro», pues no queda claro en el estudio aducido, cuándo esas conclusiones se refieren a lo común de las religiones literarias y cuándo se parte sólo de la más estudiada de todas ellas, la religión de la Biblia naturalmente (y ésta desde una perspectiva típicamente protestante), son sin embargo datos que nos ayudan a situar la evolución del canon bíblico en un contexto natural y coherente. El biblista y el teólogo harán muy bien en aplicar aquí también el principio de la encarnación enunciado por la *Dei Verbum*: «La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del Eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres» (n. 13) [14]. Porque, del mismo modo que no tendremos una cristología completa si olvidamos todo lo referente al Jesús de la historia, igualmente nos será imposible conseguir un conocimiento exacto de la Sagrada Escritura, si no tenemos en cuenta sus aspectos humanos, también en lo referente a su formación como literatura canónica.

2. CANON E HISTORIA

La tónica habitual de los manuales es la de presentar una serie de afirmaciones de autores eclesiásticos, no siempre acompañadas de su contexto histórico-teológico, y casi nunca de una correcta interpretación de los criterios que esos textos contienen; con ellos se pretende construir la historia del canon. Sobre todo se acentúan aquellos documentos, tanto neotestamentarios tardíos como pertenecientes a los primeros siglos de la vida de la Iglesia, en los que se citan pasajes del NT en paralelo con otros del AT, presentados como «Escritura» o introducidos con fórmulas determinadas como «la Escritura dice», si bien estos dos últimos datos no siempre se tienen en cuenta. En realidad el peso de los testimonios recae sobre aquellos textos que ofrecen pruebas de la canonicidad de los libros discutidos.

También aquí el planteamiento histórico de nuestros manuales parece en general incompleto y falto de precisión. En primer lugar se deberían separar dos cosas distintas, aunque unidas: el nacimiento y la historia de una conciencia de canonicidad (de una Escritura nor-

14 Cf. las observaciones de L. A. Schökel en *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación* (Madrid 1969) 488-90.

mativa) en la Iglesia; esto es lo primero, y para ello no se requiere una coincidencia con la lista canónica de los libros según el decreto tridentino. En segundo lugar, viene la historia de la composición exacta de la lista de los libros canónicos con todos sus avatares [15]. Son dos tareas complementarias, pero diferentes. Generalmente los manuales sólo se preocupan de la segunda, pero es preciso integrar en ellos la historia del nacimiento de un Escritura canónica, lo que es casi tanto como hacer la historia del despertar de la conciencia eclesial escriturística. El interés de esta cuestión estriba en que nos hace volver los ojos con espíritu de búsqueda a aquellos años transcendentales de los primeros siglos de la Iglesia, en que va aflorando la conciencia eclesial de una Escritura. Así se plantean cuestiones tales, como las siguientes: cómo vive la Iglesia antes de poseer un Nuevo Testamento; de qué manera llega a aceptar al Antiguo Testamento como Escritura cristiana; en qué contextos sociales, ideológicos, políticos y religiosos se mueve esa búsqueda.

Este tipo de investigación, generalmente descuidado en los manuales, comprende varias cuestiones que es preciso tratar y diversos criterios que no pueden olvidarse. Entre las primeras es preciso plantearse los problemas que presentan los mismos textos neotestamentarios [16]. El primero de ellos es la distincién clara entre la existencia de una colección de escritos neotestamentarios a finales del s. I (atestiguada por el prólogo de Lc y el final no auténtico de Mc 16, y un poco más tarde por las primeras colecciones de cartas paulinas, hacia el 150) y su valor como literatura canónica, que aún no aparece claro. El segundo problema es el de someter a crisis la hipótesis comúnmente aceptada, de que existió un canon pacíficamente recibido en los dos primeros siglos, al cual habría seguido un período de dudas antes de que pudiera recomponerse otra vez su unidad; la historia parece más compleja y los datos de la investigación actual no parecen permitir una simplificación semejante del asunto.

15 Del prmer tipo baste citar el clásico J. Leipoldt, *Geschichte des ntl. Kanons* Bd. I: *Die Entstehung* (Leipzig 1907) y la más completa de H. von Campenhausen citada en nota 4. Del segundo tipo, aparte los manuales, son las obras de M. J. Lagrange, *Histoire ancienne du canon du N.T.* (Paris 1933) y Th. Zahn, *Geschichte des ntl. Kanons*, I-II (Leipzig 1888-1892) (la obra quedó incompleta).

16 Aunque no tratamos del tema, no está de más recordar, que la aceptación de un canon veterotestamentario en la Iglesia no fue siempre y sin más fácil, incluso en la época del NT. La historia del canon cristiano del AT ha sido trazada con maestría por H. von Campenhausen, *La formation de la Bible*, 9-101; hay muchos datos en estas páginas que debían ser aprovechados para este capítulo de la historia del canon.

Un tercer problema es el de la influencia de Marción y su canon en la formación del canon neotestamentario eclesial. Para Harnack, y más aún para Campenhausen, éste es el momento decisivo: «Todos los caminos —afirma este último— conducen al mismo resultado: la idea y la realidad de una Biblia cristiana han sido creadas por Marción, y la Iglesia, que rechazó su obra, no le ha precedido en este punto, sino que, formalmente hablando, ha seguido su ejemplo» [17]. A pesar de los argumentos aportados por estos dos grandes historiadores de la antigüedad cristiana, la conclusión no sea quizá tan clara. A mi juicio Campenhausen infravalora toda una serie de conceptos teológicos que crea la Iglesia de los dos primeros siglos y que son precisamente los presupuestos que desembocarán en la aceptación de una escritura canónica. I. Frank ha expuesto con amplia documentación cómo se va creando primero el *theologumenon* de la sucesión apostólica para fundamentar la jerarquía eclesiástica (ya desde 1 Clem) con ayuda de la categoría teológica judía de la sucesión; y cómo, poco a poco, se une a éste el otro *theologumenon* de la tradición apostólica, que estará en la base de la normatividad canónica de la Escritura cristiana, mediante una transferencia paulatina de la autoridad del A.T. a la autoridad del N.T., trámite el que es centro y autoridad de toda Escritura, Cristo. Ambos elementos nos ponen en la pista del verdadero nacimiento del canon neotestamentario, que parece haber surgido como fijación de la autoridad apostólica con una doble garantía: los sucesores de los apóstoles, la jerarquía (sucesión apostólica) y su doctrina (la tradición apostólica), todo ello ya claramente formulado en S. Ireneo [18].

Algo parecido habría que decir de la crisis montanista, presentada por Campenhausen como el momento decisivo en que la Iglesia oficial (la «Gran Iglesia») decide cortar el proceso expansivo del canon cristiano [19]. Aparte las influencias que en este autor se observan de la hipótesis del «Protocatolicismo» («Frühkatolizismus»), el proceso de selección reductiva de libros es una constante en la formación de todas las literaturas canónicas en cualquier religión, como hemos visto [20].

17 H. von Campenhausen, *La formation de la Bible*, 144.
18 Cf. I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, 131.
19 Cf. *La formation de la Bible*, 199ss.
20 Cf. lo anteriormente dicho a propósito del trabajo de G. Widengren. Sobre la influencia de la tesis del protocatolicismo en las conclusiones de autores protestantes sobre el canon, cf. las claras páginas de V. Mannucci, *Bibbia come parola di Dio*, 223-234.

Ambos fenómenos, marcionismo y montanismo son importantes en la historia del canon cristiano, pero no parecen los decisivos, aunque iluminen sin duda muchas de las decisiones concretas de la Iglesia sobre la materia. Pero la razón última del ser y existir del canon neotestamentario parece encontrarse más bien en un proceso vital de la Iglesia y una reflexión progresiva sobre la sucesión y la tradición apostólicas. De aquí que, como veremos, éste será el verdadero criterio, con todas sus variantes posibles, que garantizará la canonicidad de un escrito: su coincidencia con la tradición apostólica, su apostolicidad. Por tanto, no es la pura dinámica de la historia la razón última del canon; sobre todo si por «dinámica de la historia» se entienden los puros avatares históricos (como parece ser la opinión de Campenhausen) y no el crecimiento orgánico de una conciencia eclesial en medio de esos acontecimientos [21].

Finalmente, es preciso decir, que no pueden aceptarse sin más como testimonios de un canon cristiano todos los datos que con frecuencia se aportan. No basta cualquier citación del N.T. por muy clara que sea, para deducir ya la existencia de una escritura canónica. Con este procedimiento habría que considerar canónico el Libro de Henoc, citado por Jud 14. En este campo hay que observar criterios rigurosos al seleccionar los textos. Las citas del N.T. que hacen los Padres de la Iglesia y los escritores eclesiásticos sólo deben tenerse en cuenta para nuestro propósito, cuando explícitamente se presenten como textos normativos, como autoridad; o cuando se citan como «Escritura» con las mismas fórmulas inequívocas del A.T.; o cuando se citan en paralelo con otras del A.T., atribuyendo a ambas una misma cualidad normativa [22].

En resumen, estas dos tareas de tipo histórico: el nacimiento de la conciencia de Escritura normativa en la Iglesia, y la aplicación de criterios estrictos a los testimonios tradicionalmente coleccionados, y a otros que pudieran aparecer, me parecen dos tareas necesarias

21 Cf. K. H. Ohlig, *Die theologische Begründung*, 34-53; I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, 13-14.

22 A. C. Sundberg critica estos principios a partir del hecho de que la Iglesia no tuvo un canon veterotestamentario completo hasta por lo menos la mitad del s. IV ('The Bible Canon and the Christian Doctrine of Inspiration', *Interpretation* 29 [1975] 359-60). Pero el argumento no es del todo válido. Aunque la Iglesia no tuviese aún en esa época un canon veterotestamentario declarado y completo, la autoridad divina e inapelable de algunos libros veterotestamentarios («Ley, profetas y salmos», según Lc 24, 27.44) está claramente atestiguada en el NT; y esto es suficiente para establecer los paralelismos respectivos.

en la renovación de este tratado en los manuales. Sin olvidar, naturalmente, que los textos aducidos, lo deben ser en su contexto histórico y teológico. Afortunadamente existen hoy suficientes trabajos de base, para poder ofrecer resultados bastante aceptables en los futuros manuales.

3. EL PROBLEMA TEOLOGICO DEL CANON

La tarea de investigar históricamente la formación del canon neotestamentario en todas sus vertientes ha aportado ciertamente datos de gran importancia, pero éstos no acaban de ofrecernos la respuesta definitiva a la pregunta clave, que es siempre teológica: ¿por qué tenemos este canon y no otro? ¿en qué criterios se basó la Iglesia para construirlo? ¿cuál es la autoridad de este canon en la Iglesia?

Los datos que conocemos desde hace tiempo nos dicen que, salvo excepciones muy concretas y localizadas, la Iglesia tiene una «Escritura normativa» ya en el siglo IV, si bien anteriormente el canon del fragmento muratoriano supone una clara recepción de «escritura canónica», aun cuando no contenga ni todos ni sólo los libros neotestamentarios actualmente aceptados [23]. En Oriente Atanasio de Alejandría parece ser el primero en dar una lista completa de los 27 libros del N.T., presentándolos como canónicos en su carta 39 de Pascua hacia el año 376, pues en ella afirma que sólo estos libros son «las fuentes de la salvación» y sólo en ellos se anuncia «la doctrina de la piedad». El libro más tardío en ser universalmente reconocido será el Apocalipsis (en Siria y Asia Menor hacia el comienzo del s. VI). Un problema paralelo al de la Iglesia Oriental con este libro tendrá el Occidente cristiano con la carta a los Hebreos. En todo caso, si las actas del «Decretum Gelasii» del Sínodo de Roma del año 382 son auténticas, tendríamos aquí el primer documento autoritario con la lista completa del canon. La misma lista repiten tres sínodos africanos

23 El mismo texto no se limita a dar una lista, sino que ofrece una serie de criterios interpretativos, que merecen estudio aparte. Generalmente se data el canon muratoriano hacia mediados del s. II; cf. p. ej., desde el punto de vista del latín y su trasfondo griego, J. Campos, 'Epoca del fragmento muratoriano', *Helmantica* 2 (1960) 486-96. A. C. Sundberg defiende que se trata de un texto de la mitad del s. IV, cf. 'Canon Muratori: A fourth Century List', *Harvard Theological Review* 66 (1973) 1-41; 'The Bible Canon...', cit., 360-64. Los argumentos no me parecen de todo convincentes; de todos modos, la cuestión no es sustancial para el tema que ahora tratamos.

(Hipona, 393; Cartago, 397; Cartago, 419), que consultan con Roma este particular. Pero ya en la misma Roma el año 405 el Papa Inocencio I, a petición de un obispo de las Galias, había comunicado la lista completa del canon del N.T.

Desde entonces este canon no volverá a ser discutido durante muchos siglos, practicamente hasta el tiempo de la reforma protestante y el Concilio de Trento, el cual en su sesión IV (1546) lanza expresamente el anatema contra todo el que no tenga estos libros como sagrados y canónicos («pro sacris et canonicis non susceperit»), precisando además que se trata de «libros integros cum omnibus suis partibus» (DS 1504).

¿Qué había pasado para volver a discutir el tema? El decreto iba dirigido ciertamente contra Lutero, que no atribuía igual valor a todos los libros del Nuevo Testamento. Una crítica a algunos libros la habían llevado a cabo ya los humanistas, especialmente Erasmo y el cardenal Cayetano, fundándose principalmente en razones de autenticidad histrica. También Lutero usa estas razones, pero su crítica se basa principalmente en razonamientos teólogicos. Como dice Lengsfeld, «sus tiros críticos están encaminados menos a una crítica *al* canon, que a una crítica *en* el canon. No expulsa estos cinco libros (Heb, Jud, Sant, 1 Pe, Apoc) del canon, sino que les pone completamente al final de sus ediciones de la Biblia: distingue en consecuencia *dentro del* canon tradicional tres grupos de escritos, que podríamos denominar, según las consideraciones que personalmente le merecen a él, privilegiados, ordinarios y postergados» [24]. La razón y el criterio con el que opera no es propiamente un criterio histórico, sino teológico: estos libros «no conducen a Cristo» como los demás.

Tampoco el Concilio Tridentino aportó criterios históricos para la admisión en el canon de los 27 libros neotestamentarios; sus criterios son estrictamente dogmáticos. La misma línea sigue el Vaticano I. Y las mismas razones repite el último Concilio, recogiendo el texto del anterior: «La Santa Madre Iglesia, según la fe apostólica, tiene por santos y canónicos los libros enteros del Antiguo y Nuevo Testamento con todas sus partes, porque, escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, tienen a Dios por autor y como tales se le han entregado a la misma Iglesia» [25].

24 P. Lengsfeld, *Tradición*, 99. Cf. también las páginas dedicadas a Erasmo, Cayetano, von Karlstadt y Lutero en I. Lönning, *Kanon im Kanon*, 50-159.
25 *Dei Verbum*, 11; cf. el texto del Vaticano I en DS 3006.

La teología católica dejó establecido el canon (físico) de los libros sagrados con estas decisiones magisteriales. Pero esto no era posible para la reflexión protestante, que debía seguir buscando sus criterios, al no contar con una decisión eclesial autoritaria[26]. La reciente discusión dentro de la teología protestante sobre el tema ha hecho participar también a la teología católica, impulsada entre otras cosas a ello por el movimiento ecuménico, y ciertamente sin el carácter de controversia polémica que tantas veces tuvo. Esta discusión, dado el grado de aportaciones a que ha llegado, debe también incorporarse a los manuales, por lo que significa de esfuerzo aclaratorio del problema, por la riqueza de sus consecuencias y por el importantísimo punto de diálogo que establece en uno de los temas básicos (al pié de la letra) de toda construcción teológica[27]. Dado que en España el tema no ha alcanzado todavía el estatuto de «cuestión tratada», quisiera presentar, con toda la concisión que es necesaria en un trabajo de esta clase, algunas de las posturas actuales de la teología en este campo, seguidas de una breve noticia sobre la actitud de la teología ortodoxa, generalmente descuidada en este campo. Finalmente, trataré de presentar una recuperación del tema de los criterios de canonicidad, que me parece el punto de partida más adecuado para establecer un diálogo ecuménico sobre la cuestión y para enriquecer este tratado en los manuales. Desde este contexto eminentemente bíblico y positivo se toca brevemente un tema teológico que siempre está en el fondo, el de las relaciones entre la revelación, la tradición y la Iglesia.

4. EL CANON EN LA TEOLOGIA PROTESTANTE ACTUAL

Si dejamos aparte el intento de justificar el origen y valoración del canon de las escrituras en un mero proceso histórico, al estilo de Harnack y Campenhausen, cuyas obras son de valor incalculable siempre que no se eleven sus conclusiones a la categoría de tesis, tres son las orientaciones principales de la actual teología protestante para encontrar y fundamentar un criterio de canonicidad, con muchas variantes dentro de cada gran apartado: el contenido evangélico de

26 Cf. la bibliografía esencial en n. 3.
27 Cf. la bibliografía en n. 5.

los escritos, la autopistía de la Escritura y la autoridad de la Iglesia apostólica.

a) *El contenido evangélico como criterio de canonicidad.*

Característico de la tradición luterana es el recurso al contenido evangélico del NT como criterio de canonicidad o normatividad de la Escritura. Con distintas variantes, su origen se halla en la antigua norma de Lutero, para quien un escrito neotestamentario es canónico «wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit» [28]. W. G. Kümmel, como exegeta neotestamentario, pide que en la teología evangélica se reflexione nuevamente sobre la necesidad y límites del canon del NT [29]. El canon tal cual, aparece como parte del desarrollo de la Iglesia y no como una creación consciente de la misma. Ahora bien, esta creación de la Iglesia no implica por sí misma obligación alguna de tipo dogmático. Sólo se sigue la necesidad de un canon cerrado, a fin de mantener libre de toda falsificación el kerigma apostólico originario, haciendo posible así un acceso, que debe renovarse constantemente, a la historia primitiva, que funda la fe y la Iglesia misma. Es evidente que en un canon cuya autoridad se concibe de este modo juegan siempre los postulados del «protocatolicismo» (Frükatholizismus), tan extendidos entre autores protestantes, y según los cuales dentro del mismo NT se observan ya evoluciones «típicamente católicas», que no pertenecerían al núcleo central del mismo y por tanto no pueden ser normativas. En qué sentido pueda todavía considerarse como normativo un conjunto tal de escritos eclesiales, es por consiguiente la pregunta inevitable. Kümmel responde con claridad: en la medida, y sólo en la medida en que este canon es tal testimonio de Cristo. Para determinar este dato es preciso, por consiguiente, una previa investigación histórico-crítica, que nos ayude a distinguir lo nuclear y los desarrollos posteriores, que serán normativos en tanto en cuanto coincidan con el núcleo proveniente de Cristo mismo. Por consiguiente la última y definitiva norma, el verdadero canon neotestamentario entendido en sentido activo es la predicación central de Cristo que hallamos bajo las diversas formas del NT. Es este «canon dentro del canon» lo que hay que buscar y determinar en el canon

28 Cf. N. Appel, *Kanon und Kirche*, 28-29.

29 W. G. Kümmel, 'Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons', en *NTK* 62-97 (original de 1950); cf. P. Lengsfeld, *Tradición*, 114; I. Frank, *Der Sinn der Kanonbildung*, 14.

concreto e históricamente cerado, un «canon» cuyo verdadero y propio confín discurre de una parte a otra en medio del canon (histórico) y que debe ser establecido constantemente.

En una línea semejante se mueve E. Käsemann[30]: la Iglesia primitiva, al sellar la clausura del canon, en el fondo ha sellado sus propias contradicciones, afirma el exegeta alemán, De hecho, la diversidad de teologías presentes en el canon del NT es «tan grande, que debemos constatar no solamente tensiones relevantes, sino también y no raramente irreductibles contradicciones teológicas». Así el canon no funda la unidad de la Iglesia, sino más bien la multiplicidad de las confesiones. Pero en la dialéctica entre Espíritu y Escritura, que es «constitucional» e «inalienable», el «canon no se identifica simplemente con el evangelio, y es palabra de Dios solamente en cuanto que es y se hace evangelio. En esta medida fundamenta también la unidad de la Iglesia, porque sólo el evangelio fundamenta a la Iglesia en todo tiempo y lugar. Ahora bien, a la pregunta sobre qué es el evangelio no puede dar respuesta el historiador, delimitándola con precisión, sino solo el creyente». Por consiguiente, dentro del actual canon, solo el creyente, «oyente de la Palabra» y conducido por el Espíritu, puede decidir qué sea el evangelio. En concreto, lo que el creyente descubre como evangelio es que la historia contenida y anunciada en el canon histórico de los escritos neotestamentarios ha de situarse bajo el aspecto de la justificación del pecador por la gracia[31].

b) *La autopistía de la Escritura como criterio de canonicidad.*

K. Barth aborda también el tema del canon y lo hace desde una perspectiva estrechamente ligada con el problema, la eclesiología. La Iglesia, que es divina «en su cabeza», es indudable e inequívocamente humana «en su cuerpo»; por tanto, toda declaración o juicio de ella en cuestiones de fe, al ser una consideración hecha desde el punto

30 E. Käsemann, 'Bregründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche?', en *NTK* 124-33 (original de 1951); cf. T. Citrini, 'Il problema del canone...', cit., 573; I. Frank, *o. c.*, 16.

31 Sobre la influencia de la hipótesis del protocatolicismo en toda esta manera de pensar, cf. V. Mannucci, *Bibbia come parola di Dio*, 223-33 con la bibliografía pertinente; especialmente interesante es el análisis sobre los trabajos de Käsemann y de H. Küng. En esta línea, con otras variantes, pueden situarse H. Braun, 'Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf?', en *NTK* 219-32 (original de 1960); G. Ebeling, '«Sola Scriptura» und das Problem der Tradition', en *NTK* 282-335 (original de 1963); sobre estos autores cf. P. Lengsfeld, *Tradición*, 118-20.

humano de la Iglesia, sería siempre falible, insegura, igual que toda obra humana [32]. La consecuencia es que la Iglesia no puede establecer infaliblemente un canon de la Escritura por decisión de su Magisterio, porque entonces se pondría en un plano superior a la Escritura, mientras que en realidad es esta Escritura la norma que fundamenta a la Iglesia. Si existe por tanto un canon, es porque la Escritura misma se ha impuesto a la Iglesia y la Biblia se ha constituido a sí misma en canon y norma de ella. En otras palabras, la Biblia es canon porque lo es, y lo es en la medida en que se impone como tal. Este es el hecho. Luego podrá la Iglesia fundamentarlo en la medida en que descubra que la Biblia, como palabra profético-apostólica y, como tal, testimonio, anuncio y predicación de Jesucristo, va confirmando y dando base al carácter de la Iglesia.

Hay aquí una crítica acertada a la demasiado simple formulación de algunos manuales católicos, de que el canon es constituido por la Iglesia, y a la que han sido sensibles teólogos como K. Rahner [33]. Y existe una coincidencia con la afirmación que todo teólogo católico debe sostener, de que no es la Iglesia quien hace el canon, sino que lo halla y lo declara como norma suya. Lo que nos diferencia de Barth es que esta decisión de la Iglesia es, según él, meramente humana y por tanto sólo indicativa, no infalible y obligatoria. Por tanto, la tarea de encontrarse con la Palabra de Dios auténtica es una tarea que cada creyente debe hacer por sí mismo, bajo la guía del Espíritu, si bien en este caso, el canon eclesial es una preciosa indicación que testimonia la fe de otros, y no debe ponerse en plano de igualdad con otros escritos. Pero, desde que la afirmación de la Iglesia señalando determinados libros como inspirados no es decisiva, existe en sí mismo la posibilidad de que no todos los libros (o todas sus partes) sean inspirados, así como sería posible teóricamente que existiesen otros libros inspirados no señalados en el canon histórico eclesial de las Escrituras. Con algunas variantes, esta es la postura de H. Diem [34].

32 K. Barth, *Die kirchliche Dogmatik* (Zurich 1932 ss.) I, 1, 275 ss. Cf. P. Lengsfeld, *o. c.*, 103-7.

33 K. Rahner, 'Über die Schriftinspiration', *Zeitschrift für kath. Theologie* 78 (1956) 137-68 (trad. esp. *Inspiración de la Sagrada Escritura*, 49-68 [Barcelona 1970]).

34 Para H. Diem el canon no es una suma dogmática, sino un texto, el único legítimo, para la predicación; este canon del NT es necesario porque ningún predicador es ya testigo del acontecimiento histórico Jesús. Pero en ningún caso se trata de la auténtica colección de las fuentes, que deba constituir, a causa de su condición originaria, la norma de la predicación sucesiva. La Iglesia tiene que escuchar constantemente la palabra de Cristo, que es la que suscita la fe en el Espíritu, y esto lo hace la Igesia en la Escritura, que es el testimonio del

c) *La autoridad de la Iglesia apostólica como criterio de canonicidad.*

Una variante interesante del anterior criterio, dentro de la misma corriente teológica, es la ofrecida por O. Cullmann [35]. Este autor intenta conjugar dos elementos aparentemente excluyentes: la autopistía de la Escritura y la decisión histórica de la Iglesia. Según él, una vez que los escritos del NT que habían de formar el canon se impusieron por su autoridad apostólica intrínseca a la Iglesia, ésta en el siglo II tomó una decisión de carácter obligatorio y normativo para la Iglesia de todos los tiempos. Hacia el año 150 se habría conseguido el «kairós», el momento histórico-salvífico decisivo, que marcó para siempre las fronteras entre los principios de la época fundacional de la Iglesia, hasta entonces en vigencia, y la Iglesia postapostólica que le sigue. En cierto modo, la Iglesia del s. II habría debido y podido comprometerse en un discernimiento decisivo: hacer la elección de someterse al canon de los escritos neotestamentarios, en los cuales podía encontrarse fielmente el único evangelio auténtico de Cristo. Este juicio, esta decisión, según Cullmann, compromete a la Iglesia de todos los tiempos, aunque propiamente no supone una prescripción dogmática; en realidad, este juicio permite a la Iglesia de todos los tiempos ponerse ante la majestad del Kyrios, que se impone a ella a través de sus escritos. Así el juicio de la Iglesia establecido en ese «kairós» del siglo II y el nuestro se unen. Como puede observarse, se trata de la autopistía de la Escritura, pero no desconectada de la historia de la salvación; de una autopistía que la Iglesia del s. II puede valorar a causa de su especial cercanía a Cristo. El problema de esta elaboración, que sin duda abre un camino interesante de diálogo católico-protestante, es que tal juicio no puede documentarse históricamente, y no se vé cuál es la razón última de que la Iglesia del siglo II pudiese tomar una decisión autoritativa guiada por el Espíritu, mientras que la Iglesia posterior sólo pueda tomar decisiones humanas. En el transfondo de esta hipótesis se halla la noción cull-

acontecimiento Cristo y de su significado. Pero esto lo sabe la Igesia no como principio dogmático, sino sólo como un hecho de su experiencia de la acción del Espíritu; cf. 'Das Problem des Schriftkanons', en *NTK* 159-74 (original de 1952); cf. T. Citrini, 'Il problema del canone...', cit., 573-74.

35 'La tradición, problema exegético, histórico y teológico', en O. Cullmann, *Estudios de Teología Bíblica* (Madrid 1973) 165-204, esp. 193 ss. (el original francés es de 1953).

maniana de historia de salvación y su distinción radical entre los apóstoles con sus cualidades y sus sucesores los obispos.

Resumiendo tras esta sintética exposición, se descubre que el problema teológico del canon en el mundo protestante, con todas sus variantes, es un problema de relaciones entre Iglesia, Tradición y Escritura. La teología protestante precisa de un canon, para poder edificar una teología desde el principio de la «sola Scriptura»; pero no alcanza un punto unánime y convincente en el que fundamentar este canon, desde el momento en que rechaza toda decisión autoritativa de la Iglesia sobre el tema y acusa de protocatolicismo al testimonio de la tradición eclesial sobre la tradición apostólica. Y el problema de la construcción de una teología y de la explicitación de una fe depende siempre de la decisión del teólogo sobre lo que es decisivo en este canon «abierto», o lo que se establezca como «canon dentro del canon». Como dice Lengsfeld, «una proposición que dogmáticamente implique la fe no existirá en tanto que quede desvinculada de su principio fontal y se le arranque el brazo de su autoridad decisiva y sus fronteras (su clausura): este servicio viene prestado por la Iglesia y su tradición. Entre tanto, según nuestro modo de pensar, no hay posibilidad alguna de curación de esa 'enfermedad peniciosa' que nos atenaza» [36].

5. EL CANON DEL NUEVO TESTAMENTO EN LA TEOLOGIA ORTODOXA

En el campo de la teología ortodoxa no se ha desarrollado una discusión tan amplia sobre el canon como la que hemos tratado de reseñar respecto a la teología protestante. Pero se dan ciertamente las bases para una serie de aportaciones particularmente interesantes y que quizá puedan servir de puente entre católicos y protestantes [37].

36 P. Lengsfeld, *Tradición*, 130. Fué H. Strathmann el que, al aludir a la falta de claridad sobre los problemas del canon y la autoridad escriturística, habló de la «solapada enfermedad del protestantismo», cf. 'Die Krisis des Kanons der Kirche', en *NTK* 41 (original de 1941).

37 Utilizo para esta breve síntesis S. Bulgakov, *L'orthodoxie* (Lausana 1980) (la 1ª traducción francesa apareció en París en 1932) 17-41; V. Mehedintu, *Offenbarung und Überlieferung*, (Gotinga 1980) esp. 214 ss. Además tengo en cuenta el discurso sobre la Escritura pronunciado por Mons. Neophytos Edelby, en el aula conciliar del Vaticano II, traducido en L. Alonso Schökel y otros, *Comentario a la Constitución «Dei Verbum»* cit., 481-87. Para datos generales sobre la situación actual cfr. E. Oikonomos, *Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche* (Stuttgart 1976) 29-34; 39-43.

La teología ortodoxa no concibe la tradición santa de la Iglesia en sus relaciones con la Escritura a base de conceptos jurídicos, como si la Escritura fuese la norma de la tradición ortodoxa[38]. Lo principal es que la Iglesia ha vivido siempre, incluso cuando aún no tenía Escritura, bajo el impulso del Espíritu Santo; por eso, lo esencial en la Iglesia es este Espíritu, que Jesús mismo le entregó (Jn 16, 13-15). Y así, del mismo modo que no es posible la realidad de Cristo si no se unen la carne nacida del seno de María y la acción del Espíritu, igualmente la Biblia no es palabra viva sólo por ser un libro, sino que necesita de la fuerza vivificante del Espíritu: «La tradición es la epíclesis de la historia de la salvación, la teofanía del Espíritu, sin la cual la historia es incomprensible y la Escritura es letra muerta»[39]. Todo esto lleva a la conclusión de que no hay contradicción entre Escritura y Tradición. La Escritura es la tradición apostólica escrita y vivificada por el Espíritu; y precisamente esta acción del Espíritu en la Iglesia es la que le ha llevado a descubrir la tradición apostólica genuina que es la Escritura, convirtiéndola en su norma. Así, tradición y Escritura no son dos fuentes de la revelación, sino sólo dos momentos formales de la tradición.

Las consecuencias de estos principios, quizá demasiado escuetamente presentados, son importantes, y los teólogos católicos y protestantes harían bien en reflexionar sobre ellos. En lo que se refiere a nuestro caso, el canon de las Escrituras es el conjunto de la tradición apostólica escrita, que la Iglesia reconoce bajo la fuerza y la luz del Espíritu como expresión auténtica de la misma tradición. No es que la Iglesia decida cuál es su Escritura; menos aún que esté sobre ella. En realidad la Iglesia se somete a la acción del Espíritu, que es quien lleva a la Iglesia, por una parte, a declarar Escritura Santa a la tradición apostólica primera; por otra, a leerla en su Espíritu no como una letra que está muerta, sino que da vida. De aquí que la Biblia sólo sea Escritura Santa en la Iglesia bajo la acción epiclética del Espíritu eclesial, de la Tradición Santa, y sólo en este contexto pueda correctamente entenderse.

Naturalmente, la Iglesia a lo largo de la historia ha usado una serie de criterios concretos externos para identificar su Escritura; pero estos criterios se reducen a testificar la coincidencia de los libros con la tradición apostólica. No son ellos quienes han descubierto lo que

38 Discurso de Mons. Edelby en *o. c.*, 482.
39 Id. 482; cf. S. Bulgakov, *L'orthodoxie*, 28-29.

es Escritura a la Iglesia. Esta descubre su Escritura por el Espíritu Santo, que se manifiesta en la tradición santa, «Espíritu entregado» a su Iglesia por Jesús, que a su vez entrega la Escritura a la Iglesia. Por eso la Iglesia se somete a la Escritura como a norma de vida, y a la vez la lee y proclama en la Iglesia desde la Santa Tradición, única forma en que es posible entender la Escritura de modo vivificante, puesto que el Espíritu Santo sigue actuando. Por eso, la Iglesia bajo la acción del Espíritu Santo, que se manifiesta en la Santa Tradición, es la única que puede interpretar autorizadamente la Escritura y establecerla como control de toda su vida.

Las virtualidades de este pensamiento están lejos de ser explotadas. Bástenos indicar aquí que este pensamiento nos sitúa en una posición equidistante de la concepción excesivamente jurídica del canon bíblico con respecto a la tradición eclesial, que tantas veces aparece en manuales católicos, y la decisión excesivamente «biblista» e individual que se observa en teólogos y escrituristas protestantes a la hora de decidir el criterio canónico básico que ha de regir toda la teología y la vida de la Iglesia.

6. EL CRITERIO DE APOSTOLICIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA PARA LA CONSTRUCCION DE UNA TEOLOGIA DEL CANON

Entramos ya en la última parte de nuestro ensayo, y se intenta ahora responder a una pregunta que parece inevitable tras las exposiciones anteriores: ¿Puede encontrarse un camino común de búsqueda y encuentro de las distintas teologías y confesiones para fundamentar el canon neotestamentario? La tendencia actual parece inclinarse no por un aumento de las discusiones puramente teológicas que, a partir de diversos presupuestos, llevan a diferentes conclusiones, sino que prefiere volver a los orígenes; quizá intentando descubrir cómo la Iglesia llegó a identificar su Escritura, con qué criterios lo hizo, podamos llegar a un punto de partida que permita construcciones más afines. En conjunto este camino debería recorrer varias etapas: dentro de la misma Escritura es preciso descubrir cuál es el punto de partida que origina las diversas teologías neotestamentarias con una conciencia a la vez clara, aunque sea implícita, de que no se alejan de un centro común; en un segundo momento se debería buscar la posibilidad de que toda una serie de criterios externos que la Iglesia ha

usado para describir y definir sus escritos canónicos se concentren en torno a uno central, que traspase toda esta búsqueda; parece también imprescindible la explicación del papel del Espíritu en toda esta búsqueda, si se quiere salvar la difícil aporía de que el canon sea una mera construcción eclesial; y, finalmente, y como consecuencia de todo lo anterior, se debería intentar una explicación de la decisión autorizada de la Iglesia declarando unos determinados libros como canon, salvando a la vez su autoridad, a la que hay que someterse, y su sumisión a la Escritura, a la que ella se somete.

En este programa no todas las partes han sido desarrolladas hasta ahora con la misma profundidad y extensión. Sobre todo el primer punto requiere aún trabajos de síntesis, si bien existen ya estudios que permiten ir haciendo una aplicación directa a nuestra cuestión [40]. En lo que se refiere a un estudio de los criterios de canonicidad, los trabajos de K. H. Ohlig permiten ya una aplicación más directa [41] y pueden ser integrados en los manuales. Junto a los resultados de su investigación, intentaremos también presentar una posible aplicación del papel del Espíritu en el difícil tema de las relaciones Tradición-Iglesia-Escritura, que permitirá una explicación más completa a la cuestión del canon. En estos tres últimos apartados se centra ahora nuestro trabajo.

a) *La apostolicidad como criterio canónico.*

Durante los primeros cuatro siglos de la Iglesia no se desarrolló, es obvio, una teoría o clasificación ordenada de los criterios seguidos para la elaboración concreta de un canon de las Escrituras. Esto ha llevado a hablar alguna vez del «criterio de la no existencia de criterios». Sin embargo, el hecho de que se haya formado un canon concreto, aceptado por todos, el hecho de que se pueda afirmar que difícilmente es posible añadir otras obras a este canon, inclina a pensar que la decisión de la antigua Iglesia debió forjarse con determinados criterios. Es verdad que estos criterios no se expresan siempre con claridad, sino que es preciso descubrirlos interpretando a fondo los escritos en que se habla del tema. La búsqueda de estos criterios no

40 Cf. las obras de Schmitz y Dunn citadas en nota 4. Así como los trabajos de H. Küng, 'Das Frühkatolizismus im Neue Testament als kontroverstheologisches Problem', en *NTK* 175-204 (original de 1962) y de V. Mannucci, citado en n. 20.

41 Cf. el libro de K. H. Ohlig en n. 5. Véanse también las apreciaciones sobre los «criterios de inspiración» de T. Citrini, 'Il problema del canone...', cit., 553.

es, sin embargo, una pura cuestión de estadística, sino que exige un ejercicio de interpretación de los documentos no siempre fácil.

Ohlig establece una lista, que no quiere ser en sí misma exhaustiva, de los criterios que aparecen hasta el siglo IV en la Iglesia. Según él, para que un escrito fuese aceptado como escritura canónica debía ser «apostólico», «antiguo», incluso si fuese posible debería remontarse a los testigos presenciales, «ortodoxo» tanto eclesiástica como dogmáticamente, tratar de algo más que de las «cosas ordinarias» de todos los días, «concordar» con el Antiguo Testamento y las partes ya aceptadas en la Iglesia del futuro Nuevo Testamento, ser «católico», es decir, dirigido a toda la Iglesia, ser susceptible de «leerse» públicamente, tener «sentido comprensible» y no contener fantasías imaginarias, ser «edificante» (constructivo), «útil» e «instructivo» no sólo para la época de composición, sino también para el momento actual; se pide también que sea «inspirado», «profético», es decir, garantizado por el Espíritu, Cristo o Dios; estar enraizado en la «tradición antigua», a ser posible en la «tradición apostólica», ser citado por los «antiguos Padres» e incluso «aceptado especialmente por los apóstoles»; ser «común» o al menos aceptado o «reconocido» por una gran parte de la Iglesia, ser «leído públicamente en la Liturgia»; más tarde será necesaria también una «aprobación eclesiástica» oficial[42].

Todos estos criterios, distintos en el tiempo, nunca exigidos en su totalidad, muestran ya indirectamente lo movida que ha sido la historia del canon. Pero quizá lo más interesante del libro de Ohlig es el intento de clasificación que de estos criterios hace en tres grandes grupos, fruto del estudio minucioso de cada uno de ellos a lo largo de la historia de los primeros cuatro siglos de la Iglesia, así como la constatación de que nunca fueron usados solos y exclusivamente. La clasificación a que los somete es la siguiente:

1. *Propiedades de la misma Escritura, es decir, criterios externos:* Aunque no son criterios meramente externos, pueden considerarse como tales los siguientes: apostolicidad, gran antigüedad, aprobación apostólica, concordancia y unidad con la Escritura (AT aceptado y algunas obras del NT ya recibidas por la Iglesia en una determinada época), función constructiva (edificante), útil e instructiva, carácter no puramente circunstancial, legibilidad, comprehensibilidad y posesión de sentido (no a los escritos fantásticos, «sin sentido»).

42 Cf. K. H. Ohlig, *Die theologische Begründung*, 29-31.

2. *Criterios internos, como fundamentación última de la normatividad escrituraria:* En realidad la Iglesia acepta como libros canónicos sólo aquellos que sean «inspirados», pues son los únicos que reciben la autoridad del Kyrios, del Espíritu o, simplemente, de Dios. Los autores deben ser por tanto hombres proféticos e inspirados. En realidad, aquí se está sobrepasando el campo de los criterios, pues no se trata de realidades comprobables. Sin embargo, la afirmación de la existencia de estos criterios por los Padres y escritores eclesiásticos parece fundamentarse en una especie de «experiencia pneumática» de la Iglesia en su contacto con determinados escritos. De aquí que se pueda hablar de un «criterio espiritual» interno a la Escritura, que podría describirse como la experiencia que la Iglesia tiene del testimonio del Espíritu Santo en medio de la Sagrada Escritura.

3. *Criterios eclesiales:* son un grupo de criterios que, en realidad, no tienen por objeto la Escritura misma, sino más bien el resultado de las relaciones de la Iglesia con estos escritos y con los anteriores criterios. Así, el reconocimiento de un escrito como Escritura canónica en un número a ser posible grande de Iglesias; su recepción como tal por un gran número de Iglesias antiguas, mejor si son apostólicas; su citación por autoridades eclesiásticas reconocidas; su empleo en la liturgia; y, finalmente, su reconocimiento por decisiones eclesiásticas oficiales [43]. Estos últimos datos son realmente decisivos, pero no son propiamente criterios de la Escritura, pues no se trata en este caso de fundamentos teológicos. Como afirma Ohlig, se trata más bien de un «criterio de criterios».

Lo interesante de esta clasificación de criterios es que deja entrever la triple estructura teológica de fundamentación del canon, que he expuesto al comienzo de este párrafo. La cuestión se articula por tanto ahora en una triple etapa: ¿pueden articularse todos los criterios externos en torno a uno central?; ¿cuál es el papel del Espíritu en esta creación y fundamentación del canon (cuál es el papel de los criterios internos)?; ¿cuál es la función de la Iglesia en la delimitación definitiva del canon (criterios eclesiales)?

El apelativo más común de la antigüedad para designar un escrito neotestamentario es el de «apostólico». La noción de apostolicidad, que aparece ya en el mismo NT, que se reelabora constantemente en la literatura posterior y que cobra una importancia determinante en

43 Cf. ibid., 31-32.

las discusiones contra Marción y otros gnósticos, y contra Montano y la «nueva profecía», para definir lo eclesial auténtico frente a las tradiciones «apostólicas» secretas de algunos y a la literatura declarada como apócrifa, no es una creación nueva, sino que se presenta como algo reconocido por todos tradicionalmente desde los más antiguos documentos de los escritores eclesiásticos, hasta el punto de que puede afirmarse que pasó de la tradición oral a los escritos en que esta tradición cristalizó[44]. Pero, ¿qué se quiere decir con la palabra «apostólico»? Parece claro que no se trata, al menos siempre, de una apostolicidad estrictamente histórica. Un estudio de los datos conocidos entre los siglos II y V muestra que el calificativo de apostólico a un escrito no es sin más una exigencia de recepción automática de ese escrito en el canon; de hecho, también escritos, de cuya apostolocidad histórica se duda, fueron aceptados como canónicos. Por tanto, si queremos tomar el criterio de apostolicidad en el sentido que le dió la Iglesia antigua, habrá que pensar que no se trata siempre de la procedencia histórica de un escrito o tradición directamente de un apóstol.

Las conclusiones a que llega Ohlig, tras el estudio de los textos, son de gran importancia para nuestro caso. Según este autor, la apostolicidad se aplica a veces como título a algo que se considera como genuinamente eclesial por ser derivado de la Iglesia apostólica; es lo «eclesial original», en un sentido que se acerca mucho al utilizado por K. Rahner en su ensayo sobre la inspiración. Como tal, puede contener una dimensión histórica (es apostólico un escrito que proviene de los apóstoles o de su época), pero puede tratarse igualmente de una dimensión únicamente de contenido (es apostólico lo que coincide con el kerygma apostólico, aunque no sea del mismo tiempo de los apóstoles); el caso óptimo, pero no imprescindible, es el de un escrito que procede del tiempo apostólico y refleja el contenido del anuncio de los apóstoles. La apostolicidad es por tanto una noción dinámica, que es elaborada por la Iglesia en su propio ambiente y señala siempre la referencia a la Iglesia primera normativa desde el centro de la Iglesia; y al mismo tiempo una noción histórico-salvífica, pues expresa en cada momento de la historia lo propio de la cris-

44 De aquí que la tradición del Medievo y el Renacimiento señale a los autores del NT como «apóstoles»; cf. p. ej., la lista canónica de Trento en DS 1503. Por otra parte, este criterio parece contar con valor ecuménico por ser generalmente admitido, cf. I. Lönning, *Kanon im Kanon*, 259-60.

tiandad, lo específico eclesial, y por tanto puede actuar como criterio a la hora de plantearse la pregunta por el canon. De esta manera, la apostolicidad, tal como se usa en los documentos de los primeros siglos de la Iglesia, es algo más que autenticidad apostólica literaria, algo más que un título, aunque a veces se use como tal; el hecho de que se trate de una noción dinámica e histórico-salvífica, hace que pueda traducirse en cuanto al contenido como «eclesialidad apostólica» o «eclesialidad originaria», con una tendencia a concretizarse siempre en lo eclesial originario, bien sean personas, datos históricos o contenido dogmático original. Y por eso es perfectamente comprensible, que pueda haberse aceptado un escrito como canónico, sin estar determinado por su originalidad apostólica literaria [45].

La derivación más interesante de este análisis del concepto de apostolicidad como eclesialidad originaria es la posibilidad que ofrece de convertirse en criterio articulador de los demás criterios. La Iglesia primera no pudo elaborar una reflexión explícita sobre su concepto de apostolicidad y su aplicación al canon como criterio en un tiempo en que el canon mismo estaba en formación; esta reflexión se hace sin embargo a través de criterios parciales, que en su conjunto forman una unidad. Por eso no es cada criterio en particular el que justifica la inserción de un escrito en el canon escriturístico, sino el conjunto de ellos, o de gran parte de ellos, en cuanto que expresan unidos la eclesialidad originaria de ese escrito, su apostolicidad. De aquí también, que el criterio de apostolicidad y los otros criterios externos no sean independientes entre sí, sino que estén conectados y se sostengan mutuamente. Así, p. ej., la apostolicidad de un escrito debe servir para fundamentar su ortodoxia, su constructividad eclesial, su catolicidad...; y la antigüedad del escrito, su constructividad, su concordancia con las Escrituras... pueden dar a un libro la calificación de «apostólico». De este modo se descubre la apostolicidad como criterio central y articulador de los demás, y se puede afirmar que tal criterio, entendido como «eclesialidad originaria», tiene varios aspectos: cro-

45 Cf. K. H. Ohlig, *Die theologische Begründung*, 91-93; 155-56. T. Citrini hace otra presentación de este mismo criterio desde tres ángulos o «parámetros»: la apostolicidad en sentido literario, en sentido jurídico y en cuanto al contenido evangélico; en la sustancia coincide con la presentación que aquí se hace, siguiendo más de cerca a Ohlig; cf. «Il problema del canone...» *o. c.*, 556-63. Las mismas conclusiones parecen deducirse del estudio que I. Frank hace sobre la creación y evolución de los teologúmenos de «sucesión apostólica» y «tradición apostólica» en los dos primeros siglos de la Iglesia; cf. n. 18 y los párrafos correspondientes en el cuerpo del artículo.

nológico (un escrito debe derivar del círculo originario de la Iglesia, es decir, ha de ser antiguo, tener contenido apostólico, concordar con la Escritura recibida); de continuidad histórica (ha de ser apostólico auténtico o pertenecer al círculo de los apóstoles, es decir, estar en conexión con el carisma apostólico); de contenido (un escrito debe ofrecer el contenido eclesial originario, es decir, conectar con la tradición apostólica, con la Escritura recibida); funcionalidad (el escrito ha de servir para la edificación de la Iglesia, ha de tener sentido, ser legible, comprensible...). Es claro que no todos estos criterios afectan por igual a todos los escritos. De aquí, y no es ésta una de las conclusiones menos interesantes, que pueda hablarse de una «jerarquía de lo apostólico» [46] dentro del NT. Con ello, puede recuperarse quizá una de las aportaciones más interesantes de las reflexiones de la teología protestante sobre el «canon dentro del canon», pero sin caer en la tentación de excluir cualquier escrito, al elaborar criterios canónicos puramente dogmáticos.

b) *La Escritura y el Espíritu.*

Hemos visto ya la importancia que la Iglesia de Oriente y la teología ortodoxa dan al Espíritu como garante de la Escritura en la Iglesia, tanto en lo que se refiere a su origen, como a su lectura e interpretación. Esta elaboración teológica ha de ser integrada en lo que la tradición occidental califica como «criterio interno» o «espiritual» del canon. En realidad la última fundamentación de la normatividad del NT es la autoridad del Espíritu de Jesús. Sólo cuando se experimenta con la fe esta autoridad y se somete uno a ella puede un escrito «eclesialmente originario» ser aceptado como canónico o normativo, porque sólo en este caso se encuentra uno con el «Señorío» de Jesús a través de la Escritura, con la última «norma normans», que jamás será para el cristiano un libro, sino siempre una persona, la de Cristo. Ahora bien, la percepción de la cualidad «inspiración» en un escrito no es puramente experiencial, ni es controlable por datos externos. Por tanto se trata de una percepción sólo garantizable por la Iglesia, a quien se ha entregado el Espíritu. Esta convicción se ha expresado de diversas maneras en la Iglesia antigua, según los diversos esquemas de pensamiento teológico: la más primitiva es la simple identificación del «Apóstol» a quien el Señor habla con el es-

46 Cf. K. H. Ohlig, *o. c.*, 240-43.

quema de la «profecía» veterotestamentaria; pero también puede desarrollarse de un modo más sistemático a través de una exposición de la doctrina sobre la inspiración, como hace Orígenes, o de la doctrina del Dios «autor» de la Escritura, según el modelo de San Ambrosio. En todos los casos se quiere expresar, que la última razón de la normatividad de la Escritura es su «identificación» con la canonicidad de Jesús, de su Espíritu, o de Dios, que son la última norma suprema. Además, en general se aplica este criterio al conjunto de los libros, no a cada uno en particular, y se atribuye la experiencia carismática de esta presencia del Espíritu en los libros no a cada lector individual, sino a la Iglesia en conjunto, pues es ella la que ha recibido el Espíritu de Jesús. La fundamentación de todo esto, y aquí volvemos a conectar con las intuiciones de la teología ortodoxa, es la naturaleza carismática de la misma Iglesia con sus fieles, capaces de percibir cómo en la Escritura se ponen en conexión inmediata con Cristo y su Espíritu. Todo ello parece indicar al mismo tiempo una solución a otro problema conectado con el nuestro: la capacidad de lectura inspirada (activamente) de la Escritura; la respuesta ha de ser positiva. Ciertamente el lector de la Escritura puede ser inspirado por el Espíritu al leerla, pero sólo hay garantía de ello si lo hace «en la Iglesia», es decir, en el ámbito original en que el Espíritu de Jesús ha sido prometido y entregado.

c) *Iglesia y canon.*

La recepción de un escrito del NT como Escritura canónica en las comunidades eclesiales fue de hecho el criterio práctico decisivo para considerar a ese escrito como canónico. Tal recepción, que no fue uniforme ni espacial, ni temporalmente, no es sin embargo un criterio decisorio en el sentido de que la Escritura haya sido sometida a la Iglesia. Se trata más bien del resultado de la vida de la Escritura en la Iglesia, que se va concretizando en determinados escritos recibidos como normativos. Por consiguiente, los escritos no son canónicos porque hayan sido recibidos en la Iglesia, sino que, al contrario, son recibidos porque son Escritura. Este es pues el proceso originario, aunque en el terreno de los hechos la recepción se convierte para la Iglesia en un signo de canonicidad, en una especie de «criterio de criterios». El lugar teológico de este criterio es el deseo de algunas comunidades eclesiales de saber con claridad cuáles libros son canó-

nicos y cuáles no. Por tanto, este criterio se refiere en principio a los creyentes, no a la Escritura.

Desde el punto de vista teológico, primero es la autoridad de Jesús como Señor. Su persona y su doctrina son recibidas en la Iglesia como la norma definitiva por la tradición oral; después, esta tradición oral normativa, que la Iglesia percibe bajo la guía del Espíritu de Jesús, se pone por escrito también bajo la misma guía del Espíritu, dando lugar a los escritos «inspirados». Bajo este mismo Espíritu, y utilizando además una serie de criterios externos que le permiten constatar la apostolicidad o eclesialidad originaria de cada escrito, la Iglesia percibe carismáticamente el conjunto de escritos inspirados. En último lugar, debido a determinadas circunstancias históricas, y siempre bajo la misma guía del Espíritu, la Iglesia «recibe» estos escritos como su norma canónica y los declara como tales para sus fieles. La Iglesia no crea por tanto el canon, sino que lo recibe bajo la acción del Espíritu y lo declara como tal para sus fieles; esta declaración recibe la misma garantía del Espíritu de Jesús y por ello es infalible. En consecuencia, la canonicidad no encuentra su fundamento en la decisión de la Iglesia, sino que la Iglesia apoya su declaración en los otros criterios; así, la decisión de la Iglesia no afecta a los libros como tal, sino a la fe de los fieles, como una cuestión interna de la Iglesia. En este contexto, en cuanto que de hecho los fieles reciben el canon de y en la Iglesia, puede hablarse de que la Iglesia *da* el canon, como da también a Cristo y nos lo hace contemporáneo. Pero la fundamentación de una normatividad de la Escritura (canon en sentido activo) y de la lista canónica de los libros (canon en sentido pasivo) se encuentra de hecho en la Escritura misma y en sus peculiaridades, no en la recepción y decisión de la Iglesia, que no son más que una constatación autorizada, cuya fuerza y autoridad vale para los fieles. El que garantiza todo este proceso es el Espíritu: el Espíritu de Jesús, que éste entrega a su Iglesia es quien garantiza la fidelidad de la tradición apostólica al mensaje originario, al evangelio, quien garantiza y hace posible que nazca la Escritura como expresión de lo «originario eclesial», quien guía a la Iglesia en su descubrimiento y recepción de la Escritura, y quien garantiza su decisión autorizada ante los fieles, al declarar unos escritos como eclesialmente originarios, inspirados y normativos para los creyentes. Finalmente, es el mismo Espíritu quien hace posible al lector de la

Escritura, al «oyente de la Palabra», una interpretación recta, «inspirada», de la Palabra en la Iglesia.

7. CONCLUSION

Hemos presentado algunas de las cuestiones relativas al canon neotestamentario; aunque ciertamente no son todas, sí creo que son las más importantes. No todo está aún claro, pero puede percibirse sin duda las posibilidades de enriquecimiento que existen del clásico «tratado del canon». Para terminar, quisiera resumir algunos de estos datos, presentándolos como cuestiones que deberían ser tenidas en cuenta en la elaboración de un manual al tratar este tema.

1. El canon de la Escritura del NT no es un fenómeno singular; los datos de la fenomenología de la religión pueden ayudar a plantear algunos de los problemas que presenta.

2. No se puede presentar la historia del canon como una selección, más bien pobre, de testimonios acerca de la aceptación de tal o cuál libro. Es preciso abordar el tema en el conjunto de la historia de la Iglesia de los primeros siglos, aportando los datos que hacen comprensible el surgir de un canon escriturístico, e integrando en esta misma literatura al NT.

3. No puede ignorarse la reflexión protestante, ni la ortodoxa sobre el tema. La primera plantea diversas cuestiones que tienen mucho de enseñanza para una exposición católica: el tema del «canon dentro del canon», junto con las reflexiones sobre el «protocatolicismo» y la unidad y diversidad de teologías en el NT, nos trasladan de la mera exposición histórica del tema a la dimensión hermenéutica del canon, y nos ponen frente al difícil pero interesante problema de conjugar la aceptación de todos los libros del NT y la posible jerarquía de determinados contenidos dentro del canon global[47]; lo mismo se diga de la importancia que la teología ortodoxa da, con razón, a la acción del Espíritu en la vida de la Iglesia y en la tradición: la recuperación de esta verdad evitará una presentación del tema demasiado jurídica

47 Cf. I. de la Potterie, 'Le problème oecumenique du Canon et le protocatholicisme', en *Axes* (Recherches pour un dialogue entre Christianisme et Religions) 4 (1972) 7-19, esp. 18. Más reciente, R. Marlé, 'Ermeneutica e Scritura', en R. Latourelle - G. O'Collins (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale* (Brescia 1980) 101-10.

y unilateral, al mismo tiempo que nos sitúa en el verdadero fondo de la cuestión, un misterio de la vida de la Iglesia.

4. Desde el punto de vista del investigador bíblico, que en este tema se mueve a caballo entre la Escritura, la Teología Dogmática y la Historia de los Dogmas, un planteamiento como el que hemos intentado sobre el canon, a partir de la apostolicidad como criterio articulador de los demás criterios externos, de la inspiración como expresión teológica de la acción del Espíritu en la Escritura de la Iglesia, y de la recepción eclesial como asunción del canon y sometimiento a él, estableciéndolo como norma de fe y vida cristiana, ofrece los elementos teológicos claves para superar la dificultad del círculo vicioso que tantas veces se achaca a la teología católica del canon: la Iglesia decide su canon escriturístico, que a su vez fundamenta esta Iglesia. En realidad, las cosas no son tan simples. El canon primario, la norma clave es Jesús, el Señor, y su mensaje. Este mensaje, bajo la acción del Espíritu, se expresa en la tradición apostólica y cristaliza en unos escritos. La Iglesia, que tiene como única norma a Cristo, descubre y acepta bajo la acción del Espíritu la autoridad de estos escritos, porque en ellos está la autoridad de la tradición apostólica eclesialmente originaria (son «apostólicos») y porque esta tradición ha recibido la auténtica autoridad de Jesús, al sernos entregada en su Espíritu. En consecuencia, la Iglesia no es simplemente un «pueblo del libro», sino el pueblo de Jesús; no decide por sí misma, sino que acepta al Espíritu que Jesús la entrega. Por consiguiente, al someterse a las Escrituras (a las que declara autoridad y norma para los fieles porque son la expresión de la tradición apostólica sobre Jesús), se somete únicamente a Cristo como Señor, el que es su única norma suprema, con la cual se confronta constantemente bajo la acción del Espíritu.

5. Se debe recuperar el capítulo de los criterios eclesiales decisivos a la hora de declarar la Iglesia su canon, situándolos en el tratado del canon y apartándolos del tratado de la inspiración, donde están fuera de lugar [48].

6. Un tema que no hemos abordado, pero que también debe ser asumido al tratar sobre el canon, es el de las relaciones entre canon

48 K. Rahner, *Inspiración*, 81-88 se plantea la cuestión desde la inspiración y en línea dogmática; probablemente sea más claro un planteamiento desde el tema Escritura-Tradición-Iglesia, en cuyo contexto se sitúa la cuestión del canon.

y texto neotestamentario; igualmente debe hacerse una valoración más positiva de los apócrifos [49].

7. Finalmente, y aunque no es éste el lugar de elaborar un programa, parece que un estudio del canon, a partir de los presupuestos que hemos intentado establecer, debería preceder y no seguir al tratado sobre la inspiración. Este es el orden de la experiencia eclesial histórica y es también el orden más natural de acercamiento del cristiano a la Biblia, libro que le es entregado por la Iglesia, para que en él descubra bajo la acción del Espíritu la Palabra de vida.

JOSE MANUEL SANCHEZ CARO

49 Las cuestiones las encontramos planteadas, junto con otros problemas, en D. L. Dungan, 'The New Testament Canon in recent study', *Interpretation* 29 (1975) 339-51. Trabajos sugerentes en este campo, sugiriendo problemas y cuestiones que necesitan un tratamiento nuevo, son igualmente el de J. A. Sanders, 'Reopening old questions about Sripture', *Interpretation* 28 (1974) 321-30, y E. Murphy - A. C. Sundberg - S. Sandmel, 'A Symposium on the canon of Scripture', *Catholic Biblical Quaterly* 28 (1966) 189-207.